
Montesquieu e Khomeini. Una forma contemporanea del «dispotismo orientale»?

Montesquieu and Khomeini. A Contemporary Example of «Oriental Despotism»?

Mario Tesini



Edizione digitale

URL: <http://journals.openedition.org/tp/793>

Editore

Marcial Pons

Edizione cartacea

Data di pubblicazione: 1 giugno 2019

Paginazione: 95-117

ISSN: 0394-1248

Notizia bibliografica digitale

Mario Tesini, « Montesquieu e Khomeini. Una forma contemporanea del «dispotismo orientale»? », *Teoria politica. Nuova serie Annali* [Online], 9 | 2019, online dal 01 avril 2020, consultato il 26 mai 2020.
URL : <http://journals.openedition.org/tp/793>

Montesquieu e Khomeini. Una forma contemporanea del «dispotismo orientale»?

Mario Tesini*

Abstract

Montesquieu and Khomeini. A Contemporary Example of «Oriental Despotism»?

In the mid-eighteenth century the extraordinary success of Montesquieu's Spirit of the Laws triggered a new and often critical interest in the ancient concept of Oriental Despotism. In Montesquieu's view the despotic universe didn't coincide with a indefinite or prevalently geographic Eastern world, but specifically with an area formed by the three great Muslim political entities: the Ottoman and the Moghul empires, and the Persian kingdom. Over two century and half after the original publication of Montesquieu's classic work, the Islamic world seems still uneasy with the modern political notions of constitutional government, rule of law, and democracy. Thanks to the worldwide influence of ayatollah Khomeini's ideology, the case of the Islamic Republic of Iran assumes a paradigmatic value with its new despotic practices. From this viewpoint, the Islamic/Iranian Revolution, which in February 1979 overthrew the partly modernizing but also despotic and corrupted autocracy of the Shah Mohammad Reza Pahlavi, must be seen as a pivotal event, not only in the history of the 20th century but also for its momentous consequences. The article aims to connect the reflection of Montesquieu with the complex and contradictory experience of contemporary Iran. It is organized as follows. Section one examines Montesquieu's concept of Oriental Despotism and its controversial reception from the very beginning of its formulation. Section two offers a brief overview of the metamorphosis of this notion in the twentieth century, especially in the work of Karl Wittfogel. Finally, section three and four try to elucidate some aspects of the unprecedented characters of Khomeini's regime, particularly in respect to the ideological and geopolitical competition with Saudi Arabia for the leadership of the entire Muslim world. Even though many relevant aspects of the current predicament in the Muslim world are of course quite outside the range of Montesquieu's original analysis, the regime built in the immediate aftermath of the Revolution and now arrived at its fortieth anniversary allows some comparative reflections. The theological despotism inaugurated by Khomeini along with a vast recourse to the instruments of a classic military and secret services dictatorship finds itself nowadays in the presence of a vast anti-dispotic movement flourishing in various sectors of Iranian society. Such a phenomenon implicitly refers to Montesquieu's insights on the connection between political institutions and changing societal realities.

Keywords: Despotism. Islam. Montesquieu. Khomeini. Iran.

* Università di Parma, mario.tesini@unipr.it.

Premessa

La nozione di «dispotismo orientale», le cui origini si trovano nel mondo classico —in particolare, per la sua definizione teorica, nell'opera di Aristotele— avrebbe conosciuto un vero e proprio revival settecentesco nel dibattito circa l'esistenza, da taluni giudicata reale e da altri come vedremo fittizia, di un dispotismo situato «a oriente» di quella che ormai, proprio a partire dall'età illuministica, si auto-percepisce come l'Europa: dibattito che nell'opera di Montesquieu ha il suo momento cruciale¹. Su quest'ultima, nelle pagine che seguono si fermerà dunque l'attenzione. Incidentale sarà invece il riferimento all'opera che due secoli dopo avrebbe, fin dal titolo, riproposto l'idea di una forma dispotica specifica delle nazioni orientali: ma di un oriente storicamente, geograficamente, politicamente assai diverso da quello di Montesquieu. Il celebre libro di Karl Wittfogel² costituisce senza dubbio un momento chiave di qualsiasi ricostruzione della storia e della fortuna della nozione di dispotismo orientale ma, per varie ragioni, esso si colloca in un contesto estrinseco agli intendimenti specifici del presente lavoro.

Intendimenti che vanno dunque esplicitati: quello che qui ci si propone è il tentativo di connettere alcuni aspetti della tipologia del dispotismo in Montesquieu (in particolare la denuncia di una sua forma estrema e in modo peculiare aberrante: il «dispotismo teologico») alla concreta esperienza storica di una nazione: *orientale* ma al tempo stesso tutt'altro che estranea all'universo di valori occidentali, tra XX e XXI secolo: l'Iran, così come forgiato dalla sua lunga, plurimillennaria storia ma in particolare dalle vicende dell'ultimo secolo, che a partire dalla rivoluzione costituzionale del 1905-1907 e dal successivo avvento della dinastia Pahlavi (tra 1921 e 1925) arrivano fino alla crisi del modello assolutistico-imperiale, culminata nella rivoluzione del 1978/79 e nella fondazione della Repubblica Islamica. Vicende nelle quali, in forme e modi diversi —e da parte di attori politici diversi— il termine dispotismo, da quello dello Shah alla situazione per molti aspetti paradigmatica dei giorni nostri, appare ovunque presente: *Montesquieu e Khomeini*, appunto, per riassumere tale proposito in un titolo.

1. Montesquieu: quale Oriente?

Nell'*Esprit des Lois* troviamo diversi tentativi di circoscrivere —concettualmente e in termini cronologici e geografici— il fenomeno del dispotismo.

Collocata all'inizio dell'impianto classificatorio è la definizione secondo la quale nel governo dispotico «uno solo, senza legge e senza regola, tutto trascina attraverso la sua volontà e i suoi capricci»³. Si tratta dunque di un potere autocratico, non resistibile, suscettibile di esprimersi in una sorta di patologica e per-

¹ Per un un inquadramento generale del tema e ulteriori rimandi bibliografici, cfr. Felice, 2000-1; Minuti, 2012.

² Wittfogel, 1957.

³ *Esprit des lois* (d'ora in poi: *EL*), II, 1, in Montesquieu, 1964: 532. A questa edizione verrà fatto in seguito riferimento con mia traduzione, quando non indicato altrimenti.

sino bizzarra violenza. Fin qui, nulla di specificamente orientale: nel corso del XX secolo, corrispondenti a questo profilo possiamo citare, in due diversi emisferi e per limitarci a altrettanti paradigmatici esempi, il regime di Saddam Hussein, tra 1963 e 2001; e quello, in America centrale, dell'era Trujillo nella Repubblica Dominicana, tra 1931 e 1961.

Qui il despota ha un nome e cognome: il carattere mostruoso, *feroce* del potere il cui esercizio non è talvolta limitato neppure dagli imperativi della razionalità strumentale, è ravvisabile in atti precisi, nell'abbandono a passioni individuali che non conoscono freni. Efferatezza, crudeltà, insensibilità alla sofferenza altrui, e anzi compiacimento nel procurarla, sono i tratti distintivi di un simile potere (nel caso di Saddam Hussein il libro classico sui suoi metodi di governo ha un titolo, *Republic of Fear*⁴, indubbiamente evocativo per i lettori di Montesquieu; mentre una introduzione letteraria al regime di Trujillo, da confrontare ovviamente sulle fonti storiche, è l'impressionante romanzo di Vargas Llosa, *La fiesta del Chivo*)⁵.

Montesquieu invece —questo è il punto di partenza essenziale a tutto il nostro discorso— al momento di affrontare in termini più specifici il tema del dispotismo, lo riconduce a una parte precisa del mondo: recupera la nozione, fin da subito come vedremo controversa, di *dispotismo orientale*. A quali luoghi pensava Montesquieu? Non alla Cina, va detto subito (anche se non appare granché partecipe della settecentesca ammirazione nei confronti della saggezza filosofica e dell'arte di governo cinesi) e neanche alla Russia: due entità che a diversi gradi di longitudine, erano certo riconducibili a un «oriente» visto dall'Europa. Per ragioni diverse, entrambe —la Cina e la Russia— non sembrano presentare in modo compiuto i caratteri che nell'*Esprit des Lois* configurano il modello dispotico.

Quando parla di «dispotismo orientale» Montesquieu si riferisce in termini espliciti a tre entità politiche: all'impero ottomano, alla Persia (che in quel momento attraversava il tormentato periodo tra la definitiva caduta della dinastia safavide e il successivo avvento dei Qajar) e infine all'impero Moghul: essenzialmente, nel linguaggio e nella percezione dell'epoca, i confini del mondo musulmano, in larga misura coincidenti —dal Maghreb al Pakistan— con il mondo islamico dei nostri giorni. Il titolo del terzo capitolo del XXIV libro (uno dei due interamente dedicati al tema della religione) suona del resto: «Come il governo moderato convenga meglio alla religione cristiana e il governo dispotico alla mao-mettana»⁶.

È bene notare che a incipit di quel medesimo libro, Montesquieu aveva programmaticamente dichiarato di non voler «esaminare le diverse religioni del mondo se non sotto il profilo del bene che se ne può trarre nell'assetto civile»⁷.

⁴ Makija, 1998. Nessuna migliore introduzione ai lati grotteschi di quella specifica forma di tirania che il video, facilmente reperibile in più versioni online, della presa del potere da parte di Saddam Hussein, con l'incomparabile commento di Christopher Hitchens.

⁵ Vargas Llosa, 2000.

⁶ Montesquieu, 1964: 698.

⁷ *Ibidem*: 698.

Dunque la nozione controversa, vedremo tra un attimo, di dispotismo orientale si sovrappone, o si interseca, a una questione oggi assai più sensibile che all'epoca di Montesquieu (e meno ancora avvertita nel secolo successivo, coincidente con l'ottocentesco declino di tutte le tre realtà politiche ricordate, in particolar modo dell'impero ottomano): la questione del rapporto —con il linguaggio dei nostri giorni— tra islam e modernità; tra islam e democrazia liberale (o, a essere più precisi, *costituzionale*: termine che meglio si adatta allo specifico apporto di Montesquieu allo sviluppo storico della modernità politica).

Nozione controversa, quella di dispotismo orientale. Voltaire l'avrebbe non soltanto giudicata «chimerica» (nel *Supplement au Siècle de Louis XIV* e poi nelle successive edizioni dell'*Essai sur les mœurs*) ma anche ispirata a una volontà di screditare la monarchia assoluta della quale, come si sa, Voltaire era fervido sostenitore⁸: al fine di sostituirvi, questa era l'accusa che in termini più o meno espliciti veniva rivolta a Montesquieu, le «istituzioni gotiche» prodotte dalla secolare tradizione aristocratico-feudale. Ci sarebbe stata insomma una sorta di *malveillance* nella continua evocazione e condanna della forma dispotica in tante pagine dell'*Esprit des lois*, nell'intento —ideologico *avant la lettre*— di imputare alla monarchia francese uno scivolamento, appunto «orientale», nel dispotismo.

A una serrata confutazione dell'opera di Montesquieu, decisamente meno «galloentrica» rispetto a quella di Voltaire, e anzi ispirata a una difesa delle nazioni ingiustamente tacciate di essere dispotiche, si sarebbe in seguito applicata una figura importante di orientalista, di *savant-voyageur*, A.-H. Anquetil Duperron, con la pubblicazione nel 1778 di un libro che fin dal titolo riprendeva la tripartizione geografica e insieme politica di Montesquieu: *Législation Orientale, Ouvrage dans Lequel, en Montrant Quels Sont en Turquie, en Perse et dans l'Industan, les Principes Fondamentaux du Gouvernement...*⁹.

E tuttavia, l'autorità di Voltaire, supportata dalla filologica confutazione di Montesquieu da parte di un vero e proprio specialista di cose orientali come appunto Anquetil Duperron, non sarebbe stata sufficiente a chiudere la questione e a liquidare la tesi rese per un momento popolari dallo straordinario successo dell'*Esprit des Lois*. Dieci anni dopo la pubblicazione di *Législation orientale*, un altro scrittore «di terreno» che dall'ultima generazione dei Lumi sarebbe poi approdato al gruppo degli *Idéologues*, Constantin-François de Chasseboeuf conte di Volney, intraprendeva, in opposizione a Anquetil-Duperron, una difesa di Montesquieu. Le cui intuizioni, certo di seconda mano e fondate su una estesa ma per forza di cose non sempre affidabile *littérature de voyage*, venivano accreditate con tutta l'autorità di un osservatore diretto: il *Voyage en Syrie et en Égypte*, pubblicato nel 1787¹⁰, avrebbe nei successivi decenni largamente ispirato una visione critica dell'islam. Visione destinata a percorrere gran parte del XIX secolo: a partire soprattutto da Chateaubriand e, attraverso quest'ultimo, Guizot¹¹.

⁸ Felice, 2005 e 2011.

⁹ Cfr. Whelan, 2001.

¹⁰ Cfr. Berchet, 1994: 397-99; Curtis, 2009: 59-61.

¹¹ Berchet, 1994: 403.

Il *despotisme militaire* osservato e descritto da Volney nei paesi da lui visitati, corrispondeva a radici culturali e intellettuali a suo giudizio inerenti, in modo intrinseco, alla visione dell'uomo e della società che era propria dell'islam. Con i termini del dibattito contemporaneo, quella difesa da Volney era una posizione che potrebbe definirsi nei termini di una concezione «essenzialista». Contrariamente a Voltaire, egli riteneva che Montesquieu non si fosse deliberatamente creato «un orrendo spettro» (*un fantôme hideux*)¹² ai fini del suo attacco alle istituzioni esistenti (delle quali Voltaire auspicava l'evoluzione nel senso del *despotisme éclairé* dei fisiocratici), ma avesse intuitivamente colto fondamentali aspetti delle realtà statuali, e al tempo stesso culturali e sociali, che caratterizzavano l'oriente musulmano.

Ma il prevalente giudizio nei confronti della visione di Montesquieu di un oriente «dispotico» è stato, fino alle letture e interpretazioni a noi più vicine — da Voltaire a Althusser — quello dell'imputazione a lui rivolta di avere operato una ricostruzione ideologica. Montesquieu avrebbe insomma utilizzato il concetto di «dispotismo orientale» per mettere in guardia i suoi contemporanei da un sempre possibile, e forse già in atto, dispotismo *occidentale*: del corrompersi in senso accentratore e distruttore di ogni forma di autonomia sociale da parte del potere monarchico (processo che nel secolo precedente aveva trovato il suo apogeo: da Richelieu a Versailles).

In realtà, l'atteggiamento di Montesquieu appare meno schematico e al tempo stesso meno strumentale. L'idea di un dispotismo specificamente orientale non scompare, né si riduce a mero argomento polemico, di fronte alle preoccupazioni circa il venir meno delle condizioni di libertà, in un regno di Francia ove sempre più sembrava prevalere l'elemento autocratico.

Il governo dispotico, secondo una delle più celebri definizioni dell'*Esprit des lois*, ha come principio (come *ressort*: metafora meccanicistica) *la crainte*. Ora, si aggiunge poco oltre, negli stati ove la religione ha una maggiore influenza viene a determinarsi «una paura aggiunta alla paura» (*une crainte ajoutée à la crainte*)¹³: la religione, come ha osservato Domenico Felice, agisce dunque come «un moltiplicatore, col suo immaginario di premi e di castighi ultraterreni, delle ragioni dell'obbedienza ai voleri del despota»¹⁴. Questo rischio di un «dispotismo teologico», ovvero di un rafforzamento del potere dispotico attraverso strumenti di intimidazione religiosi e confessionali, non è evidentemente un attributo esclusivo dell'islam (per la sua brillante e vigorosa condanna dell'intolleranza religiosa *L'Esprit des lois* venne del resto messo all'indice, nel 1751)¹⁵, ma il fondamento religioso del potere appariva in oriente più intrinseco: «negli imperi maomettani, è dalla religione che i popoli traggono in parte l'impressionante rispetto che essi hanno per i loro principi»¹⁶.

¹² Cfr. Felice, 2011: nota 1.

¹³ *EL*, V, 14, in Montesquieu, 1964: 551.

¹⁴ D. Felice, 2011: in corrispondenza della nota 82.

¹⁵ Il luogo classico della posizione di Montesquieu in materia di tolleranza religiosa è *EL*, XXV, 13, capitolo che porta come titolo eloquente e giustamente celebre, *Très humble remontrance aux inquisiteurs d'Espagne et de Portugal*. In relazione al dibattito attuale sul rapporto tra Montesquieu e il cristianesimo, sono da vedere le documentate osservazioni di Domenico Felice: Felice, 2013.

¹⁶ *EL*, V, 14 in Montesquieu, 1964: 551.

Il giudizio nei confronti degli effetti politici della religione musulmana è negativo, per almeno cinque ragioni che in modo ricorrente, talvolta sovrapponendosi tra loro, ritornano nel corso dell'opera: in primo luogo l'unità e concentrazione del potere, la rivendicazione, intrinseca all'islam, di essere al contempo religione, società e stato (*dīn wa dunya wa dawla*) in contraddizione al principio della separazione tra lo stato e la chiesa, per Montesquieu essenziale in chiave antidispotica: «*Il est bon que le pontificat soit séparé de l'empire*»¹⁷; in secondo luogo, ragione non meno importante poiché il dispotismo ha le sue origini nella società, la perdita di energia individuale e l'assenza di corpi intermedi ovunque riscontrabile nelle società islamiche: conseguenze nefaste, e appunto intrinseche, di una religione profondamente segnata dal fatalismo, in rapporto soprattutto alle attività economiche¹⁸. E del resto, al rapporto tra fatalismo e decadenza economica aveva già alluso nelle *Lettere persiane*¹⁹. Il trattamento riservato alle donne rappresenta la terza fondamentale obiezione da Montesquieu rivolta alla civilizzazione islamica. Se una generalizzata condizione servile costituisce la norma dei paesi dispotici, le donne «esse stesse [considerate] un oggetto di lusso» e costitutive della proprietà del marito-padrone, sono «schiave all'estremo»²⁰, relegate a un'implacabile *servitude domestique*, in una condizione di assoluta separazione rispetto al mondo maschile, confinate a doveri e svaghi «che sono loro propri»²¹. È un tema in Montesquieu ricorrente: «Negli stati maomettani [*Voyez Chardin, Voyage de Perse*] non soltanto si è padroni delle vite e dei beni delle donne schiave ma anche di ciò che si chiama la loro virtù e il loro onore. È una delle sventure [*malheurs*] di questi paesi che la più gran parte della nazione sia per null'altro fatta che per servire la voluttà dell'altra. Questa soggezione [*servitude*] è ricompensata dall'ozio [*par la paresse*] di cui simili schiave sono fatte godere; il che di nuovo è per lo stato un'ulteriore disgrazia [*un nouveau malheur*]»²². «Così in ogni tempo —ecco su questo punto la conclusione— si sono visti in Asia marciare di egual passo la servitù domestica e il governo dispotico»²³.

Le due ultime imputazioni rivolte alla religione islamica sono in primo luogo quella di avere convertito la naturale propensione delle popolazioni arabe al commercio, in un impulso guerriero e di conquista²⁴: fin dal suo momento fondativo «la religione di Maometto [...] non parla che il linguaggio della spada». E oggi «agisce ancora sugli uomini con quello spirito distruttore che l'ha fondata»²⁵. Infine, essa si era posta —e questo costituiva agli occhi di Montesquieu un

¹⁷ EL, XXV, 8, ivi: 707.

¹⁸ *Pensées* 1606 e 1738, in Montesquieu, 1964.

¹⁹ Cfr. al riguardo la lettera 119, *Lettres persanes* in Montesquieu, 1964: 125.

²⁰ EL, VII, 9 e 15, in Montesquieu, 1964: 567-8 e 570.

²¹ EL, XVI, 10, ivi: 627.

²² EL, XV, 12, ivi: 621.

²³ EL, XVI, 9, ivi: 627.

²⁴ EL, XXI, 16, ivi: 670.

²⁵ EL, XXIV, 4, ivi: 699. Ritorna qui in Montesquieu la contrapposizione esplicita tra islam e cristianesimo. Mentre l'elemento fanatico e l'esito dispotico sarebbero intrinseci al primo, è in lui ricorrente l'idea di un possibile evolvere della religione cristiana in direzione delle idee di tolleranza: anche attraverso il momento necessario della critica corrosiva (di cui egli stesso aveva in un qualche modo dato l'esempio, nelle *Lettere persiane*) o della rigorosa analisi scientifica applicata alla storia e al diritto (come in tanti passi dello *Spirito delle leggi*). Sotto questo profilo la condanna da parte della

fatto di particolare gravità— in contraddizione rispetto al carattere tollerante delle altre religioni orientali: «La religione dei Ghebri [*zoroastriani*] aveva in altri tempi reso prospero il regno dei Persiani; essa correggeva i cattivi effetti del dispotismo: la religione maomettana distrugge oggi questo stesso impero»²⁶.

Il nesso tra islam e dispotismo riveste dunque nella complessiva architettura dell'*Esprit des lois* un'importanza notevole, ai fini dell'elaborazione di una teoria politica fondata sull'osservazione e la comparazione, in una prospettiva che siamo oggi abituati a definire come storico-sociologica²⁷. Tutt'altro che inconsapevole delle reazioni polemiche che la sua raffigurazione del dispotismo aveva suscitato, Montesquieu se ne difendeva in una lettera del 1751: il dispotismo da lui teorizzato lungi dall'essere «chimerico» gli pareva invece «assai reale» [*très réel*] e «raffigurato secondo verità» [*peint d'après la vérité*]²⁸.

2. Interludio. L'idea di dispotismo orientale nel xx secolo

L'opera di Montesquieu era destinata a rimanere punto di riferimento di ogni successivo discorso che evocasse, o discutesse la nozione di dispotismo orientale. Karl Wittfogel, alla metà degli anni cinquanta del Novecento, in un'opera assai influente e largamente discussa adotta una prospettiva e argomenti *à la* Montesquieu quando, in chiave comparativa tra Oriente e Occidente, osserva come «i sovrani dell'assolutismo europeo tramavano con la stessa crudeltà e uccidevano con la stessa spietatezza dei loro colleghi orientali. Tuttavia, il loro potere di perseguitare e di confiscare era limitato dalla nobiltà terriera, dalla Chiesa e dalle città, la cui autonomia i sovrani autocrati potevano restringere, ma non distruggere»²⁹.

L'Oriente di Wittfogel non è però quello di Montesquieu. Il punto di partenza è la nozione marxiana di «modo di produzione asiatico»; nella sua vasta ricostruzione del modello di «società idrauliche», egli si riferisce alla Cina a partire dalle più antiche dinastie, all'Egitto dei faraoni e inoltre (non solo cambiando emisfero ma del tutto uscendo dai confini geografici e culturali dei diversi «orienti») agli imperi degli Aztechi e degli Incas. Wittfogel ha un obiettivo polemico, e contemporaneo, preciso: l'Unione Sovietica prima e dopo Stalin, in linea con la sua personale esperienza intellettuale e con il contesto politico degli anni in cui l'opera, del 1957, compare³⁰.

A latere del nostro discorso e in modo del tutto incidentale, potremmo chiederci se la Cina dei nostri giorni debba essere considerata un esempio di meta-

congregazione dell'indice, che egli avrebbe cercato di scongiurare, segna nel corso del XVIII secolo uno dei momenti di più grave battuta d'arresto da parte della chiesa cattolica nel suo tormentato rapporto con la modernità intellettuale e politica.

²⁶ *EL*, XXIV, 11: 700.

²⁷ A partire almeno dalle interpretazioni dell'opera di Montesquieu da parte di Bernard Groethuysen e di Raymond Aron; cfr. Groethuysen, 1956; Aron, 1965.

²⁸ Lettera a François Ristau cit. da D. Felice, 2011: nota 292.

²⁹ Wittfogel, 1968: vol. 1, 134.

³⁰ Per un inquadramento storico dei temi all'epoca al centro del dibattito intellettuale e storiografico, sono sempre di opportuno riferimento Venturi, 1963 e Vidal-Naquet, 1964.

morfosi di un governo dispotico, questione che si evoca esclusivamente (in linea del resto con le peculiari «inclusioni» e «esclusioni» nel modello dispotico orientale operate da Montesquieu) per escludere una simile ipotesi: nonostante il carattere illiberale —e radicalmente illiberale, soggetto oltretutto in questi anni a un processo di assai visibile involuzione rispetto a precedenti «aperture»— del modello cinese forgiato da Deng-Xiao-Ping e dai suoi successori (tutt'altro discorso dovrebbe ovviamente essere fatto per l'epoca di Mao), l'applicazione della nozione di dispotismo alla Cina tra fine XX e primi decenni del XXI secolo sarebbe in fin dei conti fuorviante. Se proprio si vuole fare ricorso a questo termine, la Cina di oggi può forse essere riconducibile al modello settecentesco europeo di «dispotismo illuminato»: che costituisce peraltro categoria essenzialmente storiografica, di uso corrente anche se piuttosto infelice per descrivere una realtà che sarebbe preferibile qualificare come «assolutismo illuminato»: tutto interno dunque a una dimensione di razionalità e per aspetti importanti anche di una razionalità progressiva. Un discorso analogo potrebbe essere fatto anche per la realtà della Russia post-sovietica: i trasferimenti coatti di popolazione e il vasto utilizzo del lavoro forzato nel sistema del Gulag ai fini della realizzazione di imponenti e purtroppo non sempre utili opere pubbliche (spesso di carattere appunto idraulico, per riprendere la terminologia resa celebre da Wittfogel, come il tristemente celebre canale del baltico) sono oggi impensabili. Anche qui tuttavia, senza trascurare un'epoca in cui, come è stato posto in rilievo in un libro la cui tesi interpretativa risulta vigorosamente sostenuta fin dal titolo³¹, la vicenda storico-ideologica del comunismo ha incrociato l'eredità «dispotica» dell'oriente: ma di un oriente che in nulla coincide con i confini del mondo musulmano, individuato da Montesquieu come il luogo naturale di elezione del dispotismo.

Il venir meno, o la profonda trasformazione, dei regimi che avevano costituito il modello contemporaneo all'autore di *Oriental Despotism* ha fatto sì che la stessa nozione, da un certo momento in poi istintivamente riferita ai conflitti ideologici della guerra fredda, tendesse gradualmente a svanire. Senza che per questo risultasse istintivo riferirla a un Oriente arabo-musulmano, nei termini che si sono visti in Montesquieu, quelli di un dispotismo teologico, geograficamente situato. Al contrario: per quasi tutto il corso del XX secolo —in radicale discontinuità con l'epoca a noi contemporanea— quel mondo sarebbe stato per lo più percepito, sotto il profilo politico, come ininfluyente ed alieno. Fino al prodursi di un evento trasformatore: l'imporsi di un regime dichiaratamente islamico, in quell'area sensibile del mondo situata tra il Medio oriente e l'Asia.

3. Khomeini. Islam politico e un nuovo modello dispotico

È dunque necessario tornare ai confini, non soltanto geografici ma culturali e di civilizzazione, al cuore dell'analisi di Montesquieu: al mondo islamico, da

³¹ Cfr. Lepre, 2001. Il titolo è: *Che c'entra Marx con Pol Pot? Il comunismo tra Oriente e Occidente*.

lui visto come strettamente, e non in termini casuali, connesso all'esperienza dispotica.

La rivoluzione Iraniana del 1978/1979 è stata a giusto titolo definita *a pivotal event*³²: un evento cardine, esplicativo da un lato di processi di lungo periodo, intellettuali e sociali, che ne hanno determinato la genesi (il tracollo del modello di modernizzazione autoritaria —peraltro sempre più dubbio come modernizzazione e sempre più autoritario nella sua essenza— rappresentato dal regime dello Scià)³³; e al tempo stesso *fondativo*: senza la rottura dell'equilibrio geopolitico in Iran si può supporre non si sarebbe verificata l'invasione dell'Afghanistan e la relativa concatenazione di eventi a essa successivi, tra i quali in primo luogo l'accelerazione della crisi dell'impero sovietico; non si sarebbe verosimilmente prodotto il secondo shock petrolifero del 1979; ed è infine impossibile sopravvalutare l'importanza della Rivoluzione iraniana nel successivo sviluppo delle correnti di islamismo radicale e fondamentalista, nell'intero mondo arabo-musulmano³⁴.

È un aspetto quest'ultimo che va sottolineato perché c'è il rischio di considerare il cambiamento di regime in Iran e il suo principale protagonista, l'imam Ruhollah Khomeini —in realtà assai più che protagonista: l'inventore e il creatore di quell'evento che sarebbe risultato decisivo nello sviluppo storico e politico tra XX e XXI secolo— come qualcosa di fondamentalmente interni al mondo sci-

³² Cfr. Milani, 2012. Anche in relazione al tema specifico del dispotismo, si tratta di un evento che si presta a interpretazioni comparative di particolare rilievo: «*The revolution that overthrew [the Shah] in 1979 was democratic in its nature and demands. Sadly, it begot a regime more despotic than Shah's own modernizing authoritarianism*», ivi: VI.

³³ Se il regime Pahlavi in termini cronologici corrispondente ai due regni di Reza Kahn (1925-1941) e del figlio Mohammad Reza (1941-1979) abbia rappresentato una forma di dispotismo di stampo occidentale trapiantato in oriente, è questione che qui rimane sullo sfondo. Occorre del resto distinguere le diverse politiche adottate dai due successivi sovrani: in relazione al tema del rapporto religione e politica, ad esempio: improntata a un ferreo e persino aggressivo secolarismo, modellato su quello di Atatürk, l'azione di Reza scià; decisamente volta a favorire il clero e le sue istituzioni quella del figlio: è un paradosso raramente evidenziato che mai come nei trent'anni precedenti la Rivoluzione, furono in Iran costruite moschee e finanziate scuole coraniche. Ci si può chiedere se debba considerarsi di natura occidentale il dispotismo dell'ultimo Pahlavi. In riferimento al sistema di alleanze geopolitiche lo si può senz'altro affermare; ma alle culture politiche dell'occidente, nel senso ad esempio di una evoluzione «costituzionale» del potere monarchico, sarebbe stata dallo scià costantemente opposta un'ostinata chiusura.

³⁴ Nel corso del 1979 si procedeva in Pakistan alla conclusione del processo e alla conseguente impiccagione (4 aprile) dell'ex-primo ministro Ali Bhutto: atto simbolico del regime del generale Zia, artefice di un processo di islamizzazione (*Sharization*) segnato dalla emanazione delle *Hudud ordinances* (applicazione delle sanzioni previste dalla Shar'ia in materia penale) e da un singolare inasprimento e da una più rigorista applicazione della *Blasphemy law*. E in quello stesso anno si colloca uno degli episodi più clamorosi —e più rimossi— della storia degli ultimi decenni del XX secolo: l'assalto armato (20 novembre 1979) e l'occupazione con relativa presa d'ostaggi, per due intere settimane, della Grande Moschea della Mecca e del vasto spazio al centro del quale è collocata la Pietra nera, notoriamente il luogo più santo dell'islam, da parte di un commando di alcune centinaia di jihadisti, contestatori del diritto di custodia dei luoghi santi da parte della monarchia saudita. La crisi, risoltasi in un bagno di sangue la cui entità sarebbe risultata in seguito non facile da stimare (in un luogo ove, in quel preciso momento erano presenti oltre centomila pellegrini, ovviamente inermi) è considerata da un lato come uno degli eventi all'origine dell'organizzazione di Al-Qaeda e dall'altro dell'evoluzione in senso più accentuatamente whaabita (dunque di un'interpretazione dell'islam in senso rigorosamente letteralista e fondamentalista) del regime saudita. Cfr. Trofimov, 2007.

ita (sotto il profilo etico-religioso) e alla nazione e realtà statuale iraniana (sotto il profilo politico).

Il successo di una rivoluzione condotta contro la maggiore potenza imperialistica del mondo, il «Grande Satana» cui sarebbe stata inflitta l'inedita umiliazione dei 444 giorni di detenzione (dal 4 novembre 1979 al 20 gennaio 1981) dei cinquantadue ostaggi nella sede dell'ambasciata statunitense, violata e occupata; l'appassionato richiamo al dovere di liberazione della terra dell'islam (*Dār-al-islām*) dall'avamposto non soltanto imperialistico ma blasfemo creatosi in essa, il «Piccolo Satana» (a pochi mesi dagli accordi di Camp David sottoscritti tra Egitto e Israele, il 17 settembre 1978); l'instaurazione di un regime direttamente ispirato alla lettera coranica e alla tradizione profetica, ebbero —hanno— un formidabile impatto sull'intero e, in termini numerici, largamente maggioritario mondo sunnita.

Nel senso anche di una altrettanto formidabile frustrazione: non solo maggioritario l'islam sunnita (oltre il 90% della popolazione musulmana del pianeta) ma anche custode dei luoghi santi; intellettualmente faro della cultura islamica con la sua più prestigiosa istituzione, l'università Al-Azhar al Cairo; motore fino al 1967 di un panarabismo trionfatore in Algeria e altrove; componente essenziale di un terzomondismo che da Bandung in poi sarebbe apparso come forza emergente, in grado di operare una sorta di conversione ideologica di parte delle élite intellettuali dell'occidente, esso —il mondo sunnita— si vedeva ora improvvisamente, spettacolarmente sopravanzato dai più poveri, meno numerosi, non di rado disprezzati sciiti. Fino a quel momento soggiogato e sottoposto a costante repressione in gran parte dello stesso mondo islamico (nell'Iraq di Saddam Hussein, ad esempio), e all'apparenza condannato a quella dimensione di vittima e auto-vittima che appariva sua propria, fin dall'epoca dei primi califfi, dell'assassinio di Ali e del martirio di Hussein, grazie alla vittoriosa e carismatica figura di Khomeini l'islam sciita sembrava avere acquisito un'inedita *leadership* politica nell'intero mondo musulmano.

Sarebbe dunque un errore di prospettiva collocare l'opera e la figura di Khomeini esclusivamente dentro i confini della tradizione sciita. Al contrario: in sempre più esplicita, poi radicale e violenta rottura con l'attitudine «quietista», o almeno compromissoria, dei vertici delle gerarchie religiose in Iran, Khomeini si poneva nel solco di quell'insieme di concezioni al tempo stesso religiose e politiche che noi oggi definiamo con termini diversi (islam radicale o fondamentalista, islamismo, islam politico ecc.), le cui origini intellettuali si trovano tutte all'interno del mondo sunnita. A partire dal trauma storico della formale soppressione del califfato (3 marzo 1924) da parte di Mustapha Kemal Atatürk, con la fondazione delle Fratellanze musulmane per iniziativa di Hassan el-Banna in Egitto e in parallelo con l'opera dei due principali teorici dell'islam radicale, Saady Qutb e soprattutto Sayyid Abu l-A'la Maududi, dei quali Khomeini sarebbe divenuto traduttore degli scritti in farsi.

La storia dell'islam radicale, così come noi lo percepiamo oggi, ha un secolo di vita. Il suo momento genetico presenta un visibile nesso con le ideologie totalitarie, di destra e di sinistra in Europa, tra anni venti e anni Trenta, come

è stato evidenziato, tra gli altri, da Paul Berman e Hamed Abdel-Samad³⁵. E il momento apicale del suo successo politico è appunto consistito nella Rivoluzione iraniana, a sua volta avvio di un processo di irradiazione a misura dell'intero mondo islamico e al tempo stesso —fatto nuovo e di rilevanza evidente— negli ambienti dell'emigrazione musulmana in occidente, soprattutto in Europa. Se dovessimo riassumere in un'immagine questa secolare trasformazione, nelle idee così come nei rapporti di forza, potremmo vedere quest'arco di tempo, in relazione al nostro tema, simbolicamente compreso tra l'abolizione dei tribunali islamici nella Turchia di Atatürk e l'apparizione, a partire dai primi anni ottanta del Novecento, delle *Sharia Courts* a Londra, nel cuore di quello che era, all'indomani della prima guerra mondiale, l'impero britannico al momento della sua massima espansione³⁶.

Alla base della dottrina di Khomeini risiede un elemento giuridico posto in unità inscindibile rispetto a quello teologico. Ed è proprio tale principio che diveniva nel 1979, a seguito di una rivoluzione a eco mondiale, non soltanto fondamento «costituzionale» di un grande stato *ma anche della rivendicazione islamista nel mondo*: dalla Nigeria alla Malesia; fino al Belgio ecc. Non si era dunque trattato di una deviazione, rispetto alle maggioritarie tendenze della cultura islamica in paesi e continenti diversi, ma della traduzione in termini politici di una diffusa e profonda aspirazione. Nella sua *Introduction to Islamic Law*, Joseph Schacht aveva alcuni anni prima evidenziato la centralità della questione, fin dalla prima pagina di quell'opera classica: «*Islamic Law is the epitome of Islamic thought, the most typical manifestation of the Islamic way of life, the core and kernel of Islam itself*»³⁷.

La sintesi della dottrina costituzionale di Khomeini è, come noto, rinvenibile nella trascrizione delle conversazioni da lui tenute a Najaf, nel corso dell'esilio iracheno, dal titolo *Il governo islamico*. Lì veniva affermato il principio del *wilāyat-i faqīh*, «la tutela del giurisperito» o, in altri termini, la custodia dell'ordine sociale da parte dell'esperto conoscitore della legge islamica³⁸. A presuppo-

³⁵ Berman, 2004; Abdel-Samad, 2014.

³⁶ La data fondamentale è il 1982: in quell'anno, giuristi rappresentanti di dieci diversi centri islamici britannici si incontrarono alla moschea Jami di Birmingham e decisero di fondare a Leyton, un distretto nella zona nord-orientale di Londra, l'*Islamic Sharia Council* (ISC), il primo esempio di *Sharia court* non solo del Regno Unito, ma dell'intera Europa» (Negri, 2018: 3, ove anche aggiornate indicazioni sul dibattito in corso nel Regno Unito, particolarmente vivace nell'ultimo decennio). Si deve comunque notare che i *Shar'ia Councils* (il termine di *Courts* è corrente ma improprio) hanno competenze riconosciute esclusivamente in ambito civile, in particolare in relazione a richieste di divorzio da parte delle donne (gli uomini, come si sa, possono nell'ambito del diritto islamico ricorrere a forme più sbrigative) e svolgono altresì funzioni di carattere mediatore e arbitrale.

³⁷ Schacht, 1964: 1.

³⁸ Si tratta dell'aspetto più innovativo del regime e il fondamento del carattere in sostanza assoluto del potere: alla figura di Khomeini, definito come «la fonte di imitazione nel campo della giurisprudenza islamica» fa del resto più volte riferimento esplicito il testo della costituzione. Come è stato osservato, a seguito dell'abbandono immediatamente dopo il successo della rivoluzione di un precedente progetto costituzionale che sembrava mantenere la promessa di un governo democratico, «*in this constitution [Khomeini] was granted more despotic powers than arguably any despot in any constitutional government and certainly more than the shah he had just replaced. In the new document, Allah, and not the people, was the sovereign*» (Milani, 2015: 228). Se nella sua forma specifica si tratta evidentemente di un dispotismo del tutto al di fuori delle possibilità di immaginazione di Montesquieu, è da notare

sto di tale dottrina stava la confutazione dell'idea «che l'Islam non [fosse] una religione comprensiva di tutto ciò che attiene alla vita quotidiana; non avrebbe un ordinamento adatto alla società; non avrebbe definito né norme di governo né leggi»³⁹. Al contrario, il diritto islamico —la *shari'a*, nelle sue tre fondamentali fonti: il Corano, la Sira (Vita del profeta), gli *hadith*— presenta ogni risposta non soltanto in rapporto alla devozione individuale, ma anche ai problemi relativi «alla società, all'economia, al diritto, alla politica e all'amministrazione pubblica». Esso doveva dunque considerarsi come un insieme «articolato, esaustivo e onnicomprensivo; testi imponenti [...] compilati da secoli intorno ai più disparati ambiti del diritto: dalla procedura giudiziaria al diritto commerciale, dalle pene corporali alle leggi che regolano la vendetta, fino ai rapporti tra le nazioni [...]». Non esiste aspetto della vita per cui l'Islam non abbia una soluzione o sul quale non abbia legiferato»⁴⁰.

Non si può imputare a Khomeini di avere, negli anni antecedenti la presa del potere, dissimulato le proprie intenzioni. Persino in alcune tra le materie più sensibili per la coscienza media contemporanea: «Al tempo del nobile Inviato non ci si limitava all'enunciazione e alla comunicazione della legge: essa veniva eseguita. Era l'Inviato di Dio in persona a farlo; per esempio, applicava le leggi punitive: tagliava le mani ai ladri, infliggeva i colpi di verga, eseguiva la lapidazione; sono le stesse mansioni del Califfo, il quale non è un legislatore, ma un esecutore delle leggi di Dio portate dal nobile Inviato»⁴¹. Se queste pagine di Khomeini fossero state, non si dice conosciute (perché erano conosciute), ma prese sul serio, non ci sarebbe stata sorpresa nel vedere i precetti della *Shari'a* recepiti nel codice penale (la lapidazione per adulterio introdotta allora è stata mantenuta nella revisione del codice nel 2013), o nel vedere —sul piano del diritto civile— l'età matrimoniale delle donne ridotta a nove anni, con l'inoppugnabile argomento che a quell'età era stato consumato il matrimonio del Profeta (oggi, in seguito una modifica «riformista» del codice civile, l'età legale è stata portata a tredici anni; ma con la riserva di una sua riconduzione al limite originario, e scritturale, in caso di autorizzazione: o del padre o di un giudice).

È un universo 'giuridico' tutt'altro che banale: non so se si possa convenire con la prefazione di Franco Cardini, di cui si avvale l'edizione qui utilizzata dell'opera di Khomeini, edita con la collaborazione dell'Istituto Culturale dell'Ambasciata della Repubblica Islamica dell'Iran in Italia, secondo cui «con quel che sappiamo di Abu Ghraib e Guantanamo» e «l'ulteriore giro di vite imposto alle già compromesse libertà civili negli Stati Uniti dal governo Bush, con i soliti alibi della "sicurezza" e della "lotta contro il terrore"», «noi "democratici occidentali" abbiamo il sospetto di non poter granché far lezioni di libertà a nessuno»⁴².

come esso aveva le radici del suo carattere assoluto nella mancanza di distinzione della religione rispetto allo stato, anzi nella dichiarata coincidenza del potere politico con l'autorità teologica: il primo degli attributi da Montesquieu ritenuti costitutivi del potere dispotico nel contesto orientale.

³⁹ Khomeini, 2006: 14.

⁴⁰ *Ibidem*: 15.

⁴¹ *Ibidem*: 25. La citazione è tratta dalla prima pagina del capitolo primo dal titolo «Perché è necessario costituire il governo».

⁴² Cardini, 2006: 8.

Dalla Rivoluzione fino a oggi, le omissioni e le infrazioni alla legge islamica, divenuta legge dello stato, vengono trattate non soltanto con gli strumenti molto classici dell'incarcerazione e delle esecuzioni, sia nelle forme legali sia in quelle sommarie e extra-giudiziali, con una predilezione in entrambi i casi per la loro messinscena pubblica, ma anche attraverso modalità di una vera e propria repressione «di strada» e «porta a porta», tanto occasionale quanto brutale, affidata a un corpo di nuova istituzione, creato in coincidenza alla nascita della Repubblica Islamica, i Guardiani della Rivoluzione —in particolare attraverso il braccio esecutivo dei *Basij*—⁴³ preposti al controllo della moralità pubblica (la cui composizione e il cui concreto funzionamento meriterebbero una attenzione specifica perché si tratta di una componente essenziale del regime, non solo dal punto di vista della repressione ma anche —e questo potrebbe apparire meno ovvio— del controllo e della confisca delle risorse economiche): insomma una milizia al diretto comando della casta di *esperti* del diritto islamico.

Nelle pagine di Khomeini è con molta chiarezza affrontato il tema —che per quanto riguarda il pensiero moderno ha uno dei luoghi classici nell'opera di Montesquieu— delle diverse forme di governo. Non che, certamente, dall'alto delle sue affermazioni apodittiche, il leader della rivoluzione islamica si abbassasse a «fare i conti» né con Montesquieu né con qualsiasi altro autore riconducibile alla tradizione politica occidentale. Ma il problema del confronto con un vocabolario politico corrente sembra per un momento esserselo posto: «Il governo islamico», veniva dunque detto, «non ha niente a che vedere con alcuna delle forme di governo esistenti [...] non è un'autocrazia, in cui il capo dello stato sia un despota che detiene un potere assoluto [...]». Esso è costituzionale nel senso che i governanti, nell'esecuzione delle leggi e nell'amministrazione dello Stato sono vincolati a una serie di condizioni, rese esplicite dal nobile Corano e dalla sunna del nobile Messaggero [...]. Da questo punto di vista, il governo islamico è il “governo della legge divina sugli uomini”»⁴⁴.

La Costituzione della Repubblica Islamica dell'Iran riflette e traduce queste concezioni. A partire dall'esteso preambolo, ove tra l'altro sono fissati i principi dell'ordinamento giudiziario «fondato sulla giustizia islamica e composto di magistrati giusti e profondi conoscitori delle norme religiose»⁴⁵. E quanto all'organizzazione della giustizia, si aggiunge subito dopo, con una terminologia che costituisce tratto caratteristico dell'intero testo, «considerata la sua importanza fondamentale e il suo impegno nell'operare come scuola di pensiero e di azione [essa deve] tenersi lontana da relazioni malsane»⁴⁶.

⁴³ Cfr. Golkar, 2015.

⁴⁴ Khomeini, 2006: 41.

⁴⁵ Una traduzione del testo della costituzione è reperibile nel sito della *Embassy of Islamic Republic of Iran, Rome*. Cfr. ivi il paragrafo dal titolo «Il potere giudiziario nella Costituzione». È da osservare come sin dalle prime righe il testo costituzionale sfuma il riferimento nazionale per porsi come documento-guida dell'intera Ummah: basato com'è «sui principi e sulle norme dell'Islam, in conformità alle autentiche aspirazioni della comunità islamica»; fin dal suo primo momento, dunque, la rivoluzione islamista rivendica un significato e un'ambizione universali.

⁴⁶ *Ibidem*.

All'articolo 4 si può del resto leggere, a maggior precisazione, che «tutte le leggi civili, penali, finanziarie, economiche, amministrative, culturali, militari politiche e di altro tipo, e tutte le normative, devono essere fondate sui precetti islamici». E in ragione di tale principio viene definita una riserva di legge che può considerarsi come l'architrave di tutto il sistema, di seguito così esplicitata: «Il presente articolo si applica in modo assoluto e universale a tutti gli altri articoli della Costituzione come pure a ogni altra norma e regola, e i giuristi islamici che compongono il Consiglio dei Guardiani sono giudici in questa materia»⁴⁷.

Una perfetta teocrazia, dunque. Ma ogni teocrazia è destinata a tradursi in una ierocrazia: in una forma estrema, nella classica definizione bobbiana, di «governo degli uomini»⁴⁸.

E difatti, la struttura del potere nella Repubblica islamica fa perno su una figura dominante: la Guida Suprema che del suo operato deve rispondere esclusivamente a un consiglio di Vigilanza (o dei Guardiani), da lui stesso nei fatti nominato (sei dei dodici membri, quelli oltretutto investiti delle funzioni più importanti, in modo diretto)⁴⁹. E' da notare che in quarant'anni due sole persone hanno ricoperto questo ufficio: Khomeini, fino alla morte il 3 giugno 1989, e da allora a oggi il suo unico successore, l'ayatollah Khamenei.

Alla figura di Khomeini va prestata una duplice attenzione: in rapporto alla vicenda contemporanea della nazione iraniana, ovviamente, ma anche per gli orientamenti dell'opinione nell'insieme del mondo musulmano, le cui strutture mentali hanno subito nel corso degli ultimi quarant'anni un processo di rilevante trasformazione. L'asserzione secondo cui «se il governo dell'Islam è il governo della legge, uno statista non può che essere un giurisperito, così come confermato dalla tradizione»⁵⁰, risponde oggi, sia all'interno degli stati in cui l'islam è la religione ufficiale sia nelle minoranze presenti all'interno di altri paesi, a una sempre più diffusa convinzione⁵¹.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ In questo caso la figura del despota assume caratteri indubbiamente originali: il potere compete a chi è in grado di dominare l'impressionante congerie di fonti («testi imponenti», nella definizione di Khomeini, trasmessi in una lingua —dall'arabo classico del Corano a quello dei secoli immediatamente successivi— non più di uso comune): dei soli *hādīth* (detti e aneddoti della vita del Profeta), tra affidabili o a seconda delle diverse scuole considerati dubbi nella loro «catena di trasmissione», se ne contano decine di migliaia, la cui collezione completa costituisce la Sunna (per un'introduzione cfr. Vercellin, 2002: 57-60 e *passim*); ed è su queste basi che è stato eretto l'immane edificio della giurisprudenza islamica. Si è molto lontani da quell'esigenza di chiarezza e di certezza delle norme che sta alla base dello Stato di diritto (cfr. Bobbio, 1999: 90).

⁴⁹ Si vedano gli articoli 107-112, che compongono la parte ottava della costituzione dal titolo «La Guida o il Consiglio Direttivo». All'art. 109 vengono indicati «i requisiti essenziali e le qualifiche della Guida o dei Membri del Consiglio Direttivo»: «a) Competenza scientifica e virtù morali per esercitare la funzione di suprema Autorità teologica e per emettere sentenze di diritto religioso; b) perspicacia in campo politico e sociale, coraggio, forza, ed opportune capacità amministrative». Sulla composizione e le funzioni del consiglio dei Guardiani istituito «allo scopo di tutelare la Costituzione ed i principi Islamici, assicurando che nessun atto legislativo ratificato dall'Assemblea Islamica sia in contrasto con essi» si veda l'art. 91 e ss. È infine da notare che anche le candidature al Parlamento sono sottoposte a un vaglio preliminare e devono essere approvate da comitati di «esperti».

⁵⁰ Khomeini, 2006: 45.

⁵¹ Una assai vasta letteratura, riferita a diversi contesti nazionali, è disponibile oggi su un fenomeno che riguarda l'intero mondo islamico (in taluni casi come applicazione diretta, in altri come

Convinzione non priva di momenti organizzativi e di reti capillari di diffusione. L'idea secondo cui «non c'è clero nell'islam» a giudizio dello studioso gesuita libanese Samir Khalil Samir «è un equivoco diffusissimo in occidente»⁵². Certo tale sensazione corrisponde alla realtà «se con clero si intende ciò che i cristiani, cattolici o ortodossi, intendono [...] l'islam non ha patriarchi né cardinali, né vescovi né tanto meno sacerdoti. Ma se si vuole significare che non esiste un'autorità o una gerarchia, questo è falso. Anzi, —osserva Samir— in un certo senso il clericalismo nell'islam è ancora più forte che nella chiesa cattolica»⁵³.

Quella dell'islam, insomma, non è una realtà invertebrata. L'unità della comunità musulmana si fonda su un corpus di testi riconosciuti e sull'esistenza di sei differenti scuole teologico-giuridiche (quattro quelle sunnite; due che fanno invece autorità nel mondo sciita), tra loro in parte concorrenti e in parte coincidenti, e che sono nel loro insieme e nella loro complementarità preservatrici di un patrimonio storico-dottrinale comune: «una mentalità ereditata da secoli di storia e cementata oggi dall'egemonia dei paesi islamici più ricchi, in particolare l'Arabia Saudita, che attraverso i loro finanziamenti influenzano le idee e i comportamenti di milioni di credenti e contribuiscono a un processo di “unificazione” del pensiero»⁵⁴.

È questo un punto al quale si deve prestare attenzione. Oggi, sotto il profilo dei rapporti interstatuali, il mondo islamico è, come ogni giorno vediamo, profondamente diviso. In particolare esso è percorso dal conflitto, di particolare virulenza sul piano verbale e delle reciproche accuse, tra la Repubblica iraniana e il Regno saudita: un conflitto che ha come posta in gioco non solo la funzione di stato-guida regionale nel contesto mediorientale, ma anche una sorta di primato ideologico. Per chi si trova ai nostri giorni nella situazione di un osservatore esterno, c'è il rischio che la geopolitica faccia velo alla realtà di un arcipelago islamista i cui obiettivi, non solo dichiaratamente ma nei fatti, si pongono al di là degli stati (anche se da parte di alcuni stati beneficiano di consistenti politiche di supporto): il whaabismo irradiato dagli stati del golfo e il khomeinismo a partire dal mondo sciita veicolano messaggi —e mentalità— che all'interno dell'ormai vasto network islamista risultano al fondo indistinguibili (mentre gran parte dell'attenzione è comprensibilmente rivolta ai quotidiani massacri nelle diverse *Proxy Wars* —in Yemen e in Iraq ad esempio; ieri in Libano e oggi in Siria— che gli stati, in violento e all'apparenza irriducibile conflitto, questo sì geopolitico, sostengono o direttamente conducono).

Trasversale appare, ad esempio, la glorificazione del fenomeno più appariscente del radicalismo islamico negli ultimi decenni: quello del martire suicida, che in un'aspirazione religiosa cui non sono probabilmente estranei anche i noti carnali allettamenti, sublima l'elemento tragico-nichilista tipico di precedenti,

pressante rivendicazione da parte di forti minoranze o addirittura di potenziali maggioranze elettorali); fenomeno che non risparmia paesi a lungo considerati come immuni dalla penetrazione fondamentalista: tra i quali, ad esempio —fatto di particolare rilievo perché si tratta del paese con la più numerosa popolazione musulmana al mondo— l'Indonesia: cfr. al riguardo Buehler-Muhtada, 2016.

⁵² Samir, 2002: 29.

⁵³ *Ibidem*: 29.

⁵⁴ *Ibidem*: 27.

similari esperienze. L'importazione di tale modello nel mondo sunnita per l'intermediazione delle milizie libanesi (*Hezbollah*) ispirate a quel culto della morte fin dall'origine al centro della cultura e della mentalità sciita, è stata oggetto di una dettagliata ricostruzione storica e analisi sociologica da parte di Fährad Khosrokhavar⁵⁵.

Già Montesquieu aveva rilevato la concreta possibilità storica di questa forma di fanatismo legato alla religione, con il pensiero rivolto all'oriente ma certo anche all'esperienza delle guerre di religione in Europa: «Che cosa può opporre la legge a chi sia convinto che la morte rappresenta l'inizio di una illimitata futura felicità?»⁵⁶. E del resto, una delle sue fonti primarie, l'inglese Paul Rycaut, autore negli anni della restaurazione Stuart di un libro che all'epoca faceva autorità, *The Present State of the Ottoman Empire* (1665), aveva paragonato gli ulema del mondo musulmano ai puritani di Cromwell⁵⁷.

4. Dispotismi islamici. Una comune negazione di Montesquieu

Ma se alcuni tratti sono comuni agli stati che sostengono l'emergenza di un islam radicale ai quattro angoli del mondo, profonde differenze sono ravvisabili circa i loro caratteri strutturali e la loro evoluzione politica. Cogliere il senso di una convergenza «ideologica» che tende a superare i conflitti di derivazione statuale o anche culturale (la reciproca atavica avversione tra arabi e persiani, ad esempio) non significa ignorare, o anche solo sottovalutare, differenze di carattere sostanziale. Se ad alimentare il radicalismo islamico nel mondo, in tutte le sue manifestazioni, sono da un lato le monarchie tradizionali del Golfo e dall'altro la Repubblica islamica iraniana, si tratta indubbiamente, sul piano storico e sociologico, di realtà non comparabili e tanto meno assimilabili.

Sull'Arabia Saudita non c'è molto da dire: sotto vari profili essa rappresenta una forma di dispotismo (nel senso di Montesquieu) allo stato puro: per usare la sintetica immagine di Kamel Daoud, *un Daesh qui a réussi* («Un Isis che ha conseguito i suoi obiettivi») ⁵⁸. Sotto il profilo costituzionale, il Regno saudita fin dal 1932, anno della sua fondazione, ha a lungo tenuto le cose semplici: solo sessant'anni dopo, nel 1992 e verosimilmente su pressione degli Stati Uniti a seguito della prima guerra del Golfo, è stato emanato un atto normativo che all'art. 1 prevede che «il libro di Dio e la Sunna del profeta [...] sono la sua costituzione». Il meno che si può dire è che gli americani (*more solito*, del resto, quando si tratta dell'Arabia Saudita) si sono accontentati di poco.

Un'analisi comparata dei modelli costituzionali iraniano e saudita porterebbe alla conclusione che entrambi approdano a un risultato che in termini sintetici si potrebbe definire la *negazione di Montesquieu*. In forme diverse (assai elaborate e fantasiose nella versione iraniana; rudimentali in quella saudita) l'assoluta man-

⁵⁵ Khosrokhavar, 2003.

⁵⁶ *EL*, XXIV, 14 in Montesquieu, 1964: 701.

⁵⁷ Thompson, 2008: 177-196.

⁵⁸ Daoud, 2017: 403-405.

canza di qualsiasi articolazione dei poteri e di una reale garanzia dei diritti crea evidentemente le condizioni di quella che per Montesquieu costituisce l'essenza del governo dispotico.

Ma mentre quello dell'Arabia Saudita è un dispotismo coerente, quello iraniano rappresenta oggi un dispotismo paradossale. La società iraniana degli ultimi decenni è contrassegnata da una straordinaria effervescenza sociale e da una vitalità intellettuale, dentro e fuori i suoi confini, che suscita sorpresa e ammirazione. Se per quanto concerne l'Arabia Saudita quasi nulla è visibile e probabilmente poco esiste al di là delle per noi strabilianti chiusure atavistiche e di un'ostentazione ipertecnologica di mera importazione, il ricercatore interessato all'Iran può disporre di fonti varie e numerose: sul piano della riflessione storica (ad esempio l'opera politologica e storiografica di Abbas Milani)⁵⁹; e su quello della filosofia (meriterebbe una relazione a sé l'indagine antropologica condotta da Daryus Shayegan a partire dagli elementi di «schizofrenia culturale» che contraddistinguono le società islamiche contemporanee di fronte alla modernità)⁶⁰; dalla testimonianza autobiografica di leader politici protagonisti di quelle vicende, come Shapour Bakhtyar⁶¹; a quella dei numerosi attivisti e militanti dei diritti

⁵⁹ Della sua vastissima opera, oltre alla già ricordata biografia dello Scià (Milani, 2012: che costituisce un'opera magistrale non soltanto in virtù della documentazione e del giudizio storico ma anche sotto il profilo letterario: la vita di Reza Pahlevi è ripercorsa in una convincente e impressionante prospettiva shakespeariana), sono da vedere almeno gli illuminanti saggi dedicati alla tormentata vicenda del plurisecolare confronto con la modernità in Iran (Milani, 2004). Abbas Milani è Director of the Iranian Studies Program at Stanford University, le cui attività di dibattito sugli aspetti storico-politici e culturali, così come sulle vicende contemporanee della realtà iraniana, fruiscono di un'ampia e estremamente utile visibilità online.

⁶⁰ Cfr. Shayegan, 1989 (nuova ed.: 2008). Nella sua analisi dei fondamenti storico-culturali dell'oppressione politica, Shayegan opera un interessante accostamento dei dispotismi orientali e occidentali, a partire da una riflessione sull'opera di Octavio Paz che alla radice dei fallimenti delle esperienze democratiche nel contesto latino americano aveva visto «l'assenza di una corrente intellettuale critica e moderna»; assenza produttrice, per diverse ragioni storiche, di un atteggiamento sostanzialmente schizofrenico nei confronti della modernità. «*Ce que dit Paz au sujet de l'Amérique latine est encore plus vrai pour ce qui concerne le monde islamique*» (ivi: 51; cfr. anche 74-75). Lo stesso autore era stato tra i primi a operare un'ampia messa in prospettiva storico-filosofica dell'evento rivoluzionario iraniano, analizzato nei termini precisi di una «Rivoluzione religiosa» (Shayegan, 1982). In quelle pagine era ricostruita la fenomenologia di un dispotismo eminentemente post-rivoluzionario, tale da configurare una sorta di parossismo del cattivo governo: «*En l'espace de quelques mois (nel corso del 1979) des modes de vie tribale se mirent à dominer: on se livrait à des actes primitifs d'exécutions sommaires, de lapidation, de flagellation, de rapine, créant une ambiance de cauchemar à tel point que beaucoup de gens croyaient vivre dans un monde irréel où tout était possible [...] Avec le changement de perspective qui survint avec la révolution islamique, tout ce qu'une sensibilité contemporaine ressentait comme intolérable, fit surface tout à coup*» (ivi: 241-243). Nel volgere degli anni successivi si sarebbe prodotto un fenomeno di emigrazione di vastissime proporzioni da parte degli strati più evoluti della società: sintomo quant'altri mai indicativo, anche quando non contraddistinto dagli aspetti di arcaica efferatezza propri al caso iraniano, di ogni forma di malgoverno.

⁶¹ Ai vertici dello stato iraniano per 37 giorni, il suo rovesciamento l'11 febbraio del 1979 avrebbe segnato la vittoria della rivoluzione. Bakhtiar è indubbiamente una figura tragica. La sua formazione, nelle migliori tradizioni delle élite intellettuali iraniane, aveva consistenti radici occidentali: titolare di due lauree, in filosofia e diritto, conseguite negli anni trenta alla Sorbona ove avrebbe successivamente ottenuto un dottorato in Scienze politiche; simpatizzante della causa dei repubblicani spagnoli, si era portato volontario nell'esercito francese al momento dell'invasione hitleriana ed era poi stato attivo nella Resistenza. Tornato in Iran al compimento degli studi, nel 1953 aveva fatto parte, come vice-ministro, del governo Mossadeq per poi divenire, a seguito del colpo di stato che avrebbe riportato lo Scià al potere non più come monarca costituzionale ma con poteri di fatto assoluti, un intransigente opposito-

umani, dentro e fuori i confini del paese⁶², grazie anche a un virtuosistico utilizzo delle tecnologie per passare le maglie di interdizioni e censure⁶³; alla letteratura contemporanea (e qui si deve evitare di far nomi perché davvero troppo numerosi); alla sperimentazione musicale; agli incantevoli film.

Insomma, quello iraniano è un dispotismo che non ha abbastanza forza per contenere interamente la società: l'adesione spontanea all'islam e ai suoi autorizzati interpreti negli strati più arretrati della società o in quelli più interessati ai dividendi di regime (non si dimentichi che l'Iran di oggi come al tempo dello Scià presenta tutti i caratteri di un *rentier State*⁶⁴) non è di per sé sufficiente. Senza il ricorso a un'organizzazione paramilitare il cui compito è «la repressione del vizio e la promozione della virtù» e che grazie all'istituto del *Basji* [letteralmente: «mobilitazione» degli oppressi] si integra nell'istituzione cardine dei Guardiani della Rivoluzione, schiere di militanti armati, anche adolescenti, vere e proprie bande di hooligans e di energumeni ulteriormente sviluppatesi negli otto anni della presidenza di Ahmadinejad, quel regime verrebbe travolto (come si è visto nel 2009 nella sollevazione del *Green Movement*⁶⁵; come si vede oggi: tra fine 2017 e i primi mesi del 2018). E' questa la ragione per cui, nel giudizio di numerosi osservatori, il regime iraniano rappresenterebbe oggi nella sostanza una forma di fascismo⁶⁶, ove all'elemento religioso è riservata una funzione sostanzialmente strumentale e ancillare.

In una riflessione sul Malgoverno, il caso iraniano merita una menzione particolare: nonostante la straordinaria vitalità della società civile, tutti gli indicatori

re al regime (il che gli sarebbe costato quasi sei anni di carcere). La sua nomina a primo ministro, nella fase in cui l'ondata rivoluzionaria aveva assunto gigantesche proporzioni, costituiva dunque una sorta di sostanziale abdicazione politica da parte dello Scià, oramai alla vigilia della sua definitiva partenza (tra i primi atti di governo di Bakhtiar ci sarebbe stata la soppressione della famigerata Savak). Travolto dalla rivoluzione che aveva trovato in Khomeini il suo definitivo leader, costretto alla clandestinità e alla fuga, sarebbe stato assassinato a Parigi l'8 agosto 1991.

⁶² Si può qui segnalare, tra i diversi esempi possibili, l'azione svolta dal *Human Rights & Democracy for Iran. A project of the Abdorrahman Boroumand Center* il cui sito tra l'altro presenta una straordinaria realizzazione: *The Omid Memorial*, un censimento delle vittime della violenza di stato in Iran dal 1979 a oggi (24865 alla data della nostra ultima consultazione: 25 aprile 2019) la cui storia ha potuto essere documentata e raccontata, con il concorso volontario di chiunque fosse portatore o indagatore di una memoria: amici, familiari, conoscenti, giornalisti, ricercatori storici. Si tratta insomma di qualche cosa che sta a metà tra una sorta di camposanto telematico (*Omid* in persiano significa «speranza» e le foto delle vittime rimandano a quelle di una lapide) e un'enciclopedia dei crimini giudiziari e extra-giudiziali compiuti dall'instaurazione del regime khomeinista ai nostri giorni.

⁶³ Per un'analisi della *Persian blogosphere*, cfr. Kelly-Etling, 2015.

⁶⁴ Se lo Scià destinava una parte sostanziale dei proventi dell'industria petrolifera all'acquisto di sofisticate tecnologie militari e a forme celebrative dell'istituzione monarchica (come nelle dissipatrici celebrazioni di Persepolis nel 1971), il regime islamista utilizza oggi quegli stessi proventi (oltre che al rafforzamento del consenso sociale attraverso l'ipertrofia di una funzione pubblica in buona parte improduttiva) al finanziamento di milizie armate in diverse aree di conflitto nella regione: prevalentemente sciite, ma non necessariamente, come il caso di Hamas dimostra.

⁶⁵ Parsa, 2016.

⁶⁶ E' la tesi sostenuta ad esempio da Amir Taheri in *The Persian Night* (Taheri, 2009). Il potenziale dispotico dell'islam radicale ha del resto, come già sottolineato, la sua radice nelle dottrine totalitarie—di destra e di sinistra—sviluppatesi in occidente nel corso del ventesimo secolo: caratteri propri al fascismo sono rinvenibili non solo nei regimi baathisti di Siria e dell'Irak di Saddam Hussein, ma con particolare evidenza (a partire ovviamente dal ruolo della milizia i cui atti di intimidazione e di violenza hanno talvolta soltanto una vernice teocratica) in quello iraniano.

del malgoverno —economici, relativi alla corruzione, alla «violenza di Stato», alla repressione dei diritti umani e delle libertà individuali, alla promozione di guerre e di atti di terrorismo in varie parti del mondo— mostrano quanto «tradite» (se proprio si vuole usare questa parola) siano state, in questi quarant'anni, le promesse —e le illusioni— della Rivoluzione.

In questa divaricazione tra società e potere tutto diviene oggetto di negoziato, di una estenuante contrattazione: processo che non è recente e di cui abbiamo una brillante eco politico-letteraria, fin dagli anni Novanta, nelle pagine di osservatori esterni come Christopher Hitchens e V. S. Naipaul⁶⁷.

È una singolare fenomenologia del dispotismo: la concessione di una borsa di studio per studiare all'estero o una condanna alla fustigazione per la contravvenzione di norme relative all'uso di alcolici o di comportamento sessuale —le une e le altre, oggetto di continua e sovente aperta violazione— sono atti che possono irrompere nella vita di un uomo o una donna dell'Iran (senza troppe distinzioni, visto che anche l'esecuzione capitale di minorenni è legale e praticata)⁶⁸, come atti di una volontà insindacabile, secondo le *non-regole* classiche del dispotismo: l'arbitrio e il capriccio. E del resto, il dispotismo non è per sua natura necessariamente feroce nella realtà quotidiana, ma può diventarlo in qualsiasi momento: il punto essenziale non è la frequenza ma, appunto, l'arbitrio.

Il regime fondato da Khomeini si sarebbe fin dall'inizio delineato come un dispotismo di tipo nuovo⁶⁹, inedito rispetto alla visione del mondo orientale, e

⁶⁷ Cfr. I due articoli *Iran's Waiting Game* e *The Persian Version* in Hitchens, 2012: 455-466 e 617-624; Naipaul, 2003: 177-315.

⁶⁸ Sulla casistica repressiva in Iran e le sue clamorose incoerenze e contraddizioni, esiste una vasta letteratura e un costante aggiornamento pubblicistico: una qualche sensazione fu prodotta anni fa dalla pubblicazione di un articolo dal titolo *The Erotic Republic of Iran* (Shahi, 2013.) Le specificità dell'amministrazione giudiziaria in Iran e le forme di aperta o surrettizia repressione sono al centro del racconto autobiografico di Shirin Ebadi che per la sua tenace azione di difesa dei diritti all'interno del sistema normativo vigente (alla fine divenuta impossibile entro i confini dell'Iran) si è vista riconoscere il premio Nobel per la pace: cfr. Ebadi, 2006 e 2016. Un insuperabile ostacolo risiede del resto nel carattere aleatorio dei principi stessi della legislazione, particolarmente in materia penale: in occasione della rivolta degli studenti dell'estate del 1999, implacabilmente repressa, l'attuale presidente Rouhani (considerato un «riformista» e all'epoca vice-presidente del Parlamento) dichiarò che «*those involved in the last days' riots, destruction of public property and attacks against the system, will be punished as mohareb [fighters against God] and mosfed [people spreading corruption]*» (cit. in Parsa, 2016: 197). Il reato del *mohareb*, traducibile anche come *enemy of God*, comporta —secondo quanto previsto dalla Shar'ia— la pena di morte ed è stato utilizzato in situazioni diverse: nei confronti di attivisti curdi (ivi: 169) o dei manifestanti nelle proteste successive alle elezioni del 2009 (*Green movement*): in quell'anno si verificarono 388 esecuzioni capitali (ivi: 229-233).

⁶⁹ L'espressione «dispotismo di tipo nuovo» può apparire un'eco di Tocqueville, ma in realtà qui non si tratta di un *despotisme doux*, «mite» (*soft* o *mild* nelle traduzioni inglesi), una sorta di conformismo di massa, ma del dispotismo così come lo troviamo nella definizione di Montesquieu: autocratico, arbitrario e che può assumere in modo continuativo o, a secondo dei casi, intermittente, caratteri di smisurata violenza. In realtà il connotato dispotico del regime che subito all'indomani della rivoluzione del 1979 andava instaurandosi poteva essere intuito qualora si fosse prestata una maggiore attenzione non soltanto al carattere specifico del carisma di Khomeini ma al fermento che da ormai mezzo secolo attraversava strati sociali soggetti a una predicazione islamista (in particolare nella realtà iraniana nel confusionario sincretismo islamo-marxista di un Ali Shariati). Sotto questo profilo è importante l'esito intellettuale, notoriamente imbarazzante, dei rapidi passaggi di Michel Foucault a Teheran, tra settembre e novembre 1978, di cui è testimonianza la serie di articoli pubblicati sul «Corriere della sera» fino al 26 febbraio 1979, la *Lettre ouverte à Mehdi Bazargan* in «Le Nouvel Observateur» del 14-20 aprile

in specifico della stessa Persia, come quella che in altre epoche poteva avere un Montesquieu. L'importanza dell'Iran khomeinista risiede in una forza ideologicamente espansiva, in una tensione in grado di porre risorse a base nazionale e statuale, al servizio di un'aspirazione universalista. E ciò attraverso il finanziamento di guerre e di azioni terroristiche, talvolta in oggettiva convergenza ma non di rado in forme di competizione con l'Arabia Saudita (lasciando sullo sfondo la complessità del rapporto con altri stati del Golfo, come ad esempio il Qatar): competizione che sembra assumere, per usare le categorie di René Girard, qui si direbbe di una singolare pertinenza, i caratteri del conflitto mimetico⁷⁰.

Di conseguenza: con tutte le sue indubitabili differenze a livello di società, il particolare modello di dispotismo generato dall'islam (nella sua versione fondamentalista, almeno) tende a avvicinare realtà molto diverse tra loro. Il modello dispotico iraniano e quello saudita sotto questo profilo convergono. Salafiti o combattenti di Dio (*Hezbollah*), sunniti i primi, sciiti i secondi, su non poche cose e ancor più, dovremmo dire, sull'essenziale pensano (e soprattutto *sentono*) allo stesso modo.

E del resto (fatto di rilevanza pari almeno alla profondità del silenzio che lo circonda) la *Dichiarazione sui Diritti umani nell'islam*, sottoscritta nel 1990 al Cairo dai 57 stati aderenti all'Organizzazione della conferenza islamica (Oic)⁷¹, esplicitamente sottordina i diritti umani —e qualsiasi forma di diritto, del resto— alla *Shari'a*⁷². Non sono dunque soltanto i predicatori internet, con milioni

dello stesso anno (e altri interventi sullo stesso settimanale e in diversi altri luoghi), fino all'articolo sulla prima pagina di «Le Monde» dell'11-12 maggio 1979, all'apparenza l'ultimo suo scritto dedicato all'Iran. Gli scritti iraniani di Foucault sono stati oggetto di analisi in un libro, ove è argomentata la tesi che lungi dal costituire un'episodica deviazione dall'insieme del suo pensiero o il frutto di semplici *miscalculations*, essi si collocano in sostanziale coerenza con la sua posizione di ripulsa dell'intera esperienza storica della modernità occidentale (Afary-Anderson, 2005).

⁷⁰ Nella chiave di questa analogia, nel ricorrente esorcismo della presenza ebraica nella regione rappresentata dallo stato d'Israele (questione che tende ad abbandonare i termini di un conflitto politico e interstatale legato al territorio, per assumere caratteri ideologici e teologici) può essere visto l'equivalente della ricerca di un «capro espiatorio» (Girard, 1982) in grado di allentare o rimuovere i caratteri dell'originario conflitto mimetico: nel contrasto oggi violento tra mondo sciita e mondo sunnita, l'avversione a Israele sembra a tratti essere uno dei pochi motivi unificanti, sia pure in forme superficiali e spesso politicamente contraddittorie.

⁷¹ Fondata nel 1972 con il nome di *Organisation of the Islamic Conference* ha assunto nel 2011 la denominazione attuale: *Organisation of Islamic Cooperation*. Le sue lingue ufficiali sono l'arabo, l'inglese e il francese.

⁷² Nel preambolo si afferma che i diritti fondamentali e le libertà «*according to Islam are an integral part of the Islamic religion and that no one shall have the right as a matter of principle to abolish them either in whole or in part or to violate or ignore them in as much as they are binding divine commands, which are contained in the Revealed Books of Allah and which were sent through the last of His Prophets to complete the preceding divine messages and that safeguarding those fundamental rights and freedoms is an act of worship whereas the neglect or violation thereof is an abominable sin, and that the safeguarding of those fundamental rights and freedom is an individual responsibility of every person and a collective responsibility of the entire Ummah*». Tutti i venticinque articoli della Dichiarazione vanno dunque letti in questa cornice, come del resto evidenziato —in modo così chiaro che più non si potrebbe— dagli ultimi due: «*All the rights and freedoms stipulated in this Declaration are subject to the Islamic Shari'ah*» (art. 24); «*The Islamic Shari'ah is the only source of reference for the explanation or clarification of any of the articles of this Declaration*» (art.25). A titolo di esempio, all'art. 2, dopo avere affermato che la vita è un dono di Dio garantito a ogni essere umano, si precisa che è «*prohibited to take away life except for a shari'ah prescribed reason*».

di *followers*, a creare le condizioni di una nuova e crescente egemonia all'interno del mondo islamico: è la dichiarata volontà degli Stati.

Tutto questo —come si è fino a qui cercato di mostrare— rischia di essere oscurato, e come fagocitato, dalla geopolitica. E' un errore dal quale sembra cautelarci la lettura di Montesquieu (il cui nome capita di incontrare tra i sostenitori del processo di democratizzazione in Iran)⁷³. E' nelle pagine dell'*Esprit des lois* che rinveniamo del resto una costante attenzione al rapporto tra le dinamiche sociali e la realtà delle istituzioni. E non pare dubbio che radici e forme del dispotismo —in tutte le sue successive metamorfosi, non prive peraltro di analogie e di alcuni presupposti comuni— proprio in tale interazione vadano individuate e comprese. Nel caso dell'Iran contemporaneo, a partire dalla contraddizione di una società che risulta oggi divisa tra la vitalità di alcune componenti e la passività e la sottomissione di altre. Entrambe, si è visto, sottoposte agli strumenti del governo dispotico: sia quelli della pura forza sia quelli del condizionamento ideologico-religioso.

Bibliografia

- Abdel-Samad, H. (2017). *Der islamische Faschismus* (2014), tr. it. *Fascismo islamico*, Milano, Garzanti.
- Afary, J., Anderson K. B. (2005). *Foucault and the Iranian Revolution. Gender and the Seductions of Islamism*, Chicago and London, Chicago University Press.
- Aron, R. (1972). *Main Currents in Sociological Thought* (1965), tr. it. *Le tappe del pensiero sociologico*, Milano, Mondadori.
- Bakhtiar S. (1982). *Ma fidélité*, Paris, Albin Michel.
- Berman P. (2004). *Terror and Liberalism*, New York, Norton paperback.
- Berchet, J.-C. (1994). *Chateaubriand et le despotisme oriental*, «Dix-huitième Siècle», 26, 391-421.
- Bobbio N. (1999). *Teoria generale della politica* (a cura di M. Bovero), Torino, Einaudi.
- Boroumand, L. (1999). *La guerre de principes*, préface de M. Ozouf, Paris, Éd. de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- (2007). *Human Rights and Democracy in Iran: An Interview with Ladan Boroumand*, «Dissent», Summer 2007, 192-215.
- Buehler, M., Muhtada, D. (2016). *Democratization and the Diffusion of Shari'a Law: Comparative Insights from Indonesia*, «Southeast Asia Research» 24, 2, 261-282.
- Cardini, F. (2006). *Prefazione* a Khomeini, R., *Il Governo Islamico*, Rimini, Il Cerchio.

⁷³ Ad esempio nelle memorie di Shapour Bakhtiar (sul quale cfr. sopra nota 59, Bakhtiar, 1982: 172-173); su un diverso registro, può segnalarsi il romanzo della scrittrice iraniana in lingua francese Chahdortt Djavann, concepito come lettera a Montesquieu e in forma di *pastiche* delle *Lettere persiane* (Djavann, 2006). Si vedano infine, per la loro particolare importanza le considerazioni di Ladan Boroumand (co-direttrice assieme alla sorella Roya delle iniziative di cui alla nota 60) che in un'intervista alla rivista americana *Dissent* (disponibile online) sottolinea l'assenza nell'Iran degli anni antecedenti la rivoluzione, delle più elementari conoscenze circa gli autori classici della tradizione liberal-costituzionale e democratica (Boroumand, 2007: 200 e, per un diretto riferimento a Montesquieu, 193). È da notare che Ladan Boroumand aveva anni prima pubblicato una vasta ricerca sui dibattiti in materia di diritti, negli anni della Rivoluzione francese: opera nella quale —come scrive Mona Ozouf nella prefazione al volume— «on découvre, bien que fort pudiquement exprimé, l'ancrage existentiel [...] la source de l'énergie mise à rechercher les enjeux et les leçons de l'histoire révolutionnaire» (cfr. Boroumand, 1999: 7).

- Curtis, M. (2009). *Orientalism and Islam. European Thinkers on Oriental Despotism in the Middle East and India*, Cambridge UK, Cambridge University Press.
- Daoud, K. (2017). *Mes indépendances. Chroniques 2010-2016*, Algiers, Actes Sud.
- Djavann, C. (2013). *Comment peut-on être français?*, Paris, Flammarion.
- Ebadi, S. (2006). *Iran awakening* (1997), tr. it. *Il mio Iran. Una vita di rivoluzione e di speranza*, Milano, Sperling & Kupfer.
- (2016). *Until We Are Free. My Fight for Human Rights in Iran*, tr. it. Milano, Bompiani.
- Felice, D. (2000-2001) (a cura di). *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, 2 tt., Napoli, Liguori.
- (2005). *Voltaire lettore e critico dell'Esprit des lois*, in Id. (dir.), *Montesquieu e i suoi interpreti*, Pisa, ETS: 159-190.
- (2011). *L'Esprit des lois di Montesquieu: verso una fenomenologia invincibile del dispotismo universale*, «Bibliomanie.it», luglio/settembre.
- (2013). *Religione e politica in Montesquieu* in Id. *Introduzione a Montesquieu*, Bologna, Clueb: 167-202.
- Foucault, M. (1998). *Taccuino persiano* (a cura di R. Guolo e P. Panza), Milano, Guerini e associati.
- Girard, R. (1982). *Le bouc émissaire*, Paris, Grasset.
- Golkar, S. (2015). *The Rule of the Basij in Iranian Politics*, in Milani, A., Diamond, L. (eds.), *Politics & Culture in Contemporary Iran*, Boulder CO and London, Lynne Rienner.
- Groethuysen, B. (1956). *Philosophie de la Révolution française précédé de Montesquieu*, Paris, Gallimard.
- Hitchens (2012). *Arguably*, New York, Twelve.
- Kelly, J., Etling, B. (2015). *A Portrait of the Persian Blogosphere*, in Milani, A., Diamond, L. (eds.), *Politics & Culture in Contemporary Iran*, Boulder CO and London, Lynne Rienner.
- Khomeini, R. (2006). *Il Governo islamico. O l'autorità spirituale del giureconsulto*, Rimini, Il Cerchio.
- Khosrokhavar, F. (2003). *Les nouveaux martyrs d'Allah*, Paris, Flammarion.
- Lepre, A. (2001). *Che c'entra Marx con Pol Pot? Il comunismo tra Oriente e Occidente*, Roma-Bari, Laterza.
- Makija, K. (1998). *Republic of Fear. The Politics of Modern Iraq*, Oakland, University of California Press.
- Milani, A. (2004). *Lost Wisdom. Rethinking Modernity in Iran*, Washington, D.C., Magenta Publishers.
- (2012). *The Shah*, New York, St. Martin's Griffin.
- (2015). *Iran's Democratic Movements*, in Id. and Diamond, L. (eds.), *Politics & Culture in Contemporary Iran*, Boulder CO and London, Lynne Rienner.
- Minuti, R. (2012). *Oriental Despotism*, «European History Online (EGO)», published by the Leibniz Institute of European History (IEG), Mainz 2012-05-03 [2019-4-6].
- Montesquieu, Ch. de (1964). *Oeuvres complètes*, Paris, Seuil.
- Naipaul, V. S. (2003). *Beyond Belief* (1998), tr. it. *Fedeli a oltranza*, Milano, Adelphi.
- Negri, A. (2018). *Le Sharia Court in Gran Bretagna. Storia ed evoluzione dei tribunali islamici nel Regno Unito*, «Stato, Chiese e pluralismo confessionale. Rivista telematica», Università degli Studi di Milano, gennaio 2018.
- Parsa, M. (2016). *Democracy in Iran. Why it failed and How it Might Succeed*, Cambridge Mass., Harvard University Press.
- Samir, K. S. (2002). *Cento domande sull'islam* (a cura di Paolucci, G. e Eid C.), Genova, Marietti.
- Shacht, J. (1964). *An Introduction to Islamic Law*, Oxford, Oxford University Press.

- Shahi, A. (2013), *Erotic Republic*, «Foreign Policy», May 29.
- Shayegan, D. (1982). *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse?*, Paris, Albin Michel.
- (2008). *Schizophrénie culturelle: les sociétés islamiques face à la modernité*, Paris, Albin Michel.
- Taheri, A. (2009). *The Persian Night: Iran under the Khomeinist Revolution*, New York and London, Encounter Books.
- Thompson, A. (2008). *L'Empire ottoman, symbole du despotisme oriental?*, in Gadoin, I., Palmier-Chatelain, M. E. (dirs.), *Rêver d'Orient, connaître l'Orient. Visions de l'Orient dans l'art et la littérature britanniques*, Lyon, Ens éditions.
- Trofimov, Y. (2007). *The Siege of Mecca: The Forgotten Uprising in Islam's Holiest Shrine and the Birth of Al Qaeda*, New York, Doubleday.
- Vargas Llosa, M. (2000). *La fiesta del Chivo*, tr. it. *La festa del caprone*, Torino, Einaudi.
- Venturi, F. (1963). *Oriental Despotism*, «Journal of the History of Ideas», vol. 24, No. 1.
- Vercellin, G. (2002). *Istituzioni del mondo musulmano*, Torino, Einaudi.
- Vidal-Naquet, P. (1964). *Histoire et idéologie: Karl Wittfogel et le concept de «mode de production asiatique»*, «Annales. Economies, sociétés, civilisations», 19^e année, N. 3.
- Whelan (2001). *Oriental Despotism. Anquetil-Duperron's Response to Montesquieu*, «History of Political Thought», vol. XXII, num. 4.
- Wittfogel (1968). *Oriental Despotism*, Yale University Press (1957); tr. it. *Il dispotismo orientale*, Firenze, Vallecchi.